DU LIEN SOCIAL

Alain de Benoist

En France, depuis le début des années quatre-vingt, le nombre des morts par suicide dépasse largement celui des tués dans les accidents de la route. On a enregistré 11 500 suicides en 1991, 11 600 en 1992, 12 200 en 1993. Depuis, les chiffres sont restés à peu près stables — mais on sait aussi que le phénomène est sous-évalué. Le suicide augmente en particulier chez les femmes, les célibataires, les personnes seules, les chômeurs, les catégories le plus défavorisées. Tous les dix ans, c'est l'équivalent de la population d'une ville de 100 000 habitants qui décide de se donner la mort. Un tel chiffre permet à lui seul de juger une société. « La hausse du taux des suicides, estime le psychologue Tony Anatrella, est un des signes flagrants d'un mal de vivre subjectif. Le phénomène augmente chaque fois que la société ne parvient plus à signifier la relation de ses membres entre eux »[1].

Mais voici quelques autres chiffres, réunis par Philippe Saint-Marc. Entre 1965 et 1990, « en pourcentage de la population, la délinquance a quintuplé, les admissions en hôpitaux psychiatriques ont plus que triplé, les mises en congé de longue maladie ont doublé, la consommation de médicaments tranquillisants a été multipliée par huit, celle du tabac s'est accrue d'un tiers, les suicides ont augmenté aussi d'un tiers. Le recours à la drogue, jadis inconnu, est devenu massif […] [On enregistre] chaque année 3 800 000 crimes et délits [contre 837 000 il y a vingt-cinq ans], 400 000 admissions dans les hôpitaux psychiatriques, une consommation de 85 millions de boîtes de médicaments tranquillisants — le record du monde par habitant — et de 30 millions de boîtes d'antidépresseurs, 66 000 inculpations pour drogue en 1992 (au lieu de 101 en 1965 !), 11 000 suicides et plus de 100 000 tentatives »[2].

Précisons encore qu'on recensait dès 1990 quelque 5,84 millions de personnes seules, contre 4 millions en 1975 et 3,2 millions en 1968. Les personnes âgées sont les plus touchées, en raison de l'allongement de la durée de la vie, mais la probabilité de vivre seul a aussi doublé dans la catégorie des 20-35 ans. Ces personnes seules représentent aujourd'hui plus du quart des chefs de ménages, et plus du tiers des habitants de la capitale. Au total, une personne sur dix vit dans la solitude.

Parler de dissolution du lien social n'apparaît donc pas exagéré. Tony Anatrella parle pour sa part de « société dépressive », tandis que 89 % des Français estiment eux-mêmes que la société dans laquelle ils vivent est « divisée » ou « très divisée »[3]. On peut se poser la question de savoir comment on en est arrivé là. La réponse n'est pas douteuse : la dissolution du lien social est la conséquence, somme toute logique, du triomphe de l'individualisme.

*

Toutes les sociétés traditionnelles, on le sait, regardent l'homme comme un être social. Dans ces sociétés, dont la forme est avant tout communautaire, l'individu est perçu comme membre d'un ensemble, d'un tout organique. Sa singularité est reconnue, mais sur fond d'intégration à un support qui dépasse son être propre et le met en relation avec ses semblables, que ce soit au sein de sa famille, de son clan, de sa cité, etc. L'individu est donc indissociable de ses appartenances, d'où il tire son rôle social et ses normes de comportement, ce qui ne veut pas dire qu'il se trouve enfermé dans on ne sait quelle prison communautaire. Il peut prendre ses distances vis-à-vis du groupe auquel il appartient, il peut même le répudier ou s'en détacher, mais ce faisant c'est encore par rapport à lui qu'il se situe. C'est même dans la mesure où le « je » n'est qu'un moment de l'élaboration du « nous » que, lorsque les deux termes s'affrontent, le « je » ne risque à aucun moment d'être entièrement détruit, mais retire au contraire de cet affrontement une force nouvelle. Dans cette perspective, la société globale vient en premier, et le corps individuel ne peut être saisi indépendamment du corps social, qui participe au contraire de sa « construction ». Ce lien social est en outre riche de solidarités, fondées sur la parentèle ou sur le voisinage. De telles sociétés s'appréhendent comme un tout, d'où le terme de « holistes » qu'on emploie pour les caractériser.

L'individualisme valorise au contraire un individu abstrait, envisagé hors du social, et donc coupé de ses appartenances. On pose alors que l'ordre des choses est subordonné aux désirs, aux besoins, à la raison ou à la volonté de l'individu. Celui-ci se voit attribuer une valeur propre indépendante de ses caractéristiques sociales. Il est à la fois la source et la finalité de toute vie collective, de tout système de valeurs : les valeurs ne sont acceptées que pour autant qu'elles proviennent de lui. La société ne constitue plus un tout, mais une simple addition d'atomes individuels.

Le passage du holisme à l'individualisme a représenté une évolution à long terme que je ne ferai ici que survoler. Ce processus commence avec le christianisme, qui introduit en Europe le germe de l'individualisme en affirmant l'égalité en valeur des individus devant Dieu et en faisant du salut une affaire individuelle, dissociant ainsi l'individu de ses attributs sociaux. Certes, pendant tout le Moyen Age, le christianisme conserve l'idée de bien commun, qu'il a héritée de l'Antiquité. Cependant, dès le XIVe siècle, Guillaume d'Occam soutient que rien n'existe au-delà de l'être singulier, ce dont il conclut, entre autres, que les sociétés ne sont qu'une collection d'individus. Parallèlement, le principe d'égalité spirituelle va progressivement être transféré dans le domaine profane. La métaphysique de la subjectivité s'installe à partir de Descartes, puis avec le libéralisme anglais et la philosophie des Lumières. Avec Descartes apparaît l'idée que le nature n'est pas un cosmos ordonné, harmonieux, mais un matériau brut, a priori dénué de sens, que l'homme peut s'approprier et manipuler à sa guise. Il en résulte que « toute forme d'alliance mythique entre les hommes et la nature, toute forme de reconnaissance de la différence, doit être démystifiée, désacralisée » (Pietro Barcellona). C'est le début d'un processus de « désenchantement » du monde. Comme l'écrit Heidegger, « dans la nouvelle liberté, l'humanité se veut assurée du déploiement autonome de toutes ses facultés pour exercer sa domination sur la Terre entière »[4].

Avec les Lumières, la science n'est plus seulement le moyen privilégié de

connaître le monde. Elle devient un instrument qui, par nature, serait au service des fins qui lui donnent sa valeur morale, à savoir l'émancipation de l'humanité, le bonheur et le progrès. Avec Kant, enfin, la volonté morale, définie comme autonome, n'aspire à rien d'autre qu'à elle-même en tant que liberté posant la loi universelle à laquelle elle décide de se soumettre. La volonté, en d'autres termes, se prend elle-même pour objet.

D'Emile Durkheim à Norbert Elias, de Max Weber à Louis Dumont, nombreux sont les sociologues qui ont caractérisé l'émergence de la modernité comme un processus de longue durée allant dans le sens d'un individualisme croissant. Toute la philosophie moderne est en effet une philosophie du sujet. Elle affirme le primat de l'individu à la fois comme valeur (chaque individu en vaut un autre) et comme principe (seul l'individu est la source des normes et des lois). « Ce qui définit intrinsèquement la modernité, écrit Alain Renaut, c'est sans doute la manière dont l'être humain s'y trouve conçu et affirmé comme la source de ses représentations et de ses actes, comme leur fondement (*subjectum*, sujet) ou encore comme leur auteur : l'homme de l'humanisme est celui qui n'entend plus recevoir ses normes et ses lois ni de la nature des choses, ni de Dieu, mais qui prétend les fonder lui-même à partir de sa raison et de sa volonté »[5].

Le programme de la modernité sera donc de libérer l'individu des liens de dépendance ou d'appartenance personnels grâce à la construction d'un ordre fondé sur la volonté subjective, l'égalité formelle et le primat de la loi. Le droit moderne sera un droit subjectif, non plus fondé sur l'idée d'équité à l'intérieur d'une relation, mais sur la notion de droits inhérents à la nature de tout individu considéré isolément. Les désirs et les attentes seront systématiquement reconvertis en droits venant s'inscrire dans un universel juridique par ailleurs indifférent à la façon dont ils pourront concrètement s'exercer. Sur le plan politique, les sociétés se regarderont comme auto-instituées par le contrat. La loi sera fondée sur la volonté des individus, et soustraite autant qu'il est possible à l'autorité des traditions.

La rupture du lien social se manifeste donc d'abord sur un plan vertical, par une coupure entre le passé et le présent. Avec la modernité apparaissent des sociétés qui, au nom de la liberté de l'individu, nient l'autorité du passé et décident de réorganiser le monde au présent selon le principe de l'entière disponibilité de l'origine. Désormais, l'origine est muette, elle compte pour rien. Le passé ne contribue plus à indiquer la route à suivre. Seul compte l'avenir — un avenir que l'individu est censé déterminer lui-même rationnellement. « Être les enfants de soi-même, note Pietro Barcellona, telle est la pensée cachée qui traverse la modernité »[6]. Ce fantasme d'auto-engendrement, qu'on voit s'exprimer aujourd'hui dans l'idée que chacun peut se suffire à lui-même et créer sa vie à partir de rien, aboutit paradoxalement à la destruction des différences. « Être les enfants de soi-même, disposer de tout, écrit encore Pietro Barcellona, signifie fatalement livrer le pouvoir de disposer à un seul seigneur, à un seul souverain : la fixité, l'identité, l'Un, sont les figures du déracinement vis-à-vis de la multiplicité des rapports entre les individus concrets et la nature, de la destruction de tout lien social et de toute dépendance à l'égard d'autrui »[7].

Cependant, cette rupture verticale se double aussi d'une rupture horizontale.

Comment en effet pourrait-on émanciper l'homme de ses appartenances, le saisir dans l'abstraction d'un état où il ne serait par nature rattaché à rien, et conserver en même temps un lien social ? Un lien est par définition un rapport qui re-lie. Vouloir « libérer » l'homme de toutes ses attaches, c'est immanquablement créer les conditions d'une érosion, puis d'une destruction du lien social. C'est en ce sens que la pulsion individualiste, comme l'écrit Tocqueville, non seulement « fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur »[8].

Les théories du contrat prétendent expliquer l'origine de la société. Mais comment un lien social peut-il s'établir entre des individus autonomes censés n'obéir qu'à eux-mêmes et que rien n'associerait au préalable ? La réponse libérale, différente de celle de Hobbes, consiste à faire appel au modèle du marché. Pour Adam Smith, le marché instaure un mode de régulation sociale abstraite, où l'ordre public est la conséquence non intentionnelle des actions d'agents individuels mus par la recherche égoïste de leurs seuls intérêts. Le recours au marché, dans la mesure où celui-ci constitue un mode de régulation sans autre législateur que la « main invisible », est censé résoudre le problème du fondement de l'obligation dans le pacte social sans qu'il soit besoin de faire appel au politique. Pour ce faire, les relations entre les hommes sont posées comme des relations entre des marchandises. Adam Smith pense l'économie comme le fondement de la société, et l'échange marchand, nécessairement égalitaire puisque s'opérant par le biais de cet équivalent universel qu'est l'argent, comme le modèle de tous les rapports sociaux. Le marché devient dès lors un concept sociologique, voire politique, et non plus seulement économique. Le citoyen se confond avec le consommateur, la société globale avec l'économie de marché. L'harmonie naturelle des intérêts suffit à régler la bonne marche de la société, celle-ci étant analysée comme un marché fluide s'étendant à tous les hommes et à tous les pays, laissant prévoir à la fois la disparition des frontières[9] et le dépérissement du politique.

Mais en réalité, le marché ne peut remplacer le système social. Pourquoi ? Tout simplement parce que l'échange marchand, du fait même de sa nature égalitaire, ne crée pas d'obligations. « L'acte d'achat n'appelle pas sa réciproque comme le don appelle le contre-don, observent Jean-Baptiste de Foucauld et Denis Piveteau. Dans l'acte d'achat, dans le louage de services, la parité entre ce que l'on reçoit et ce que l'on offre s'établit immédiatement. Toute la théorie classique du "prix d'équilibre" repose même là-dessus. Le solde de l'échange est nul, en principe, dès que l'échange est achevé : la contrepartie monétaire a éteint toute dette. Alors que dans une logique de don […] chacun est l'obligé de beaucoup d'autres, et est entouré de beaucoup d'obligés. La dette n'est jamais soldée, et c'est même ce déséquilibre permanent qui fait de l'échange, jamais clos, jamais achevé, une sorte de mouvement perpétuel, stabilisateur du lien social »[10].

Le rapport d'argent instaure entre les hommes un rapport d'indifférence réciproque. Il est incapable de structurer le lien social, c'est-à-dire de servir de support à une reconnaissance de la singularité concrète des échangeurs, ici ramenés à leur seule capacité de vendre et d'acheter. « L'abstraction monétaire, écrit encore Pietro Barcellona, n'est pas l'universel à travers lequel s'effectue la

reconnaissance réciproque de deux individus particuliers et différents, sur la base de l'appartenance à un destin commun, mais tout à fait le contraire : la méconnaissance de l'individu comme différence et singularité. L'abstraction monétaire institue la séparation et la distance entre les individus, mais aussi l'évacuation de leurs différences particulières »[11].

La promotion de l'individu entraîne donc un long procès de désagrégation du social, qui va aboutir à l'anomie et à l'atomisation. Avec la modernité, le lien social devient pure contingence. Il est un effet de la composition des trajectoires individuelles, et non plus un élément constitutif de la nature de l'homme. C'est dans cette perspective qu'il faut situer l'apparition de l'État moderne.

En France, la Révolution a repris à son compte la volonté de l'ancien pouvoir monarchique d'instaurer un lien direct entre l'individu et l'État par-delà l'écran des corps intermédiaires. « Il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt intermédiaire, de les séparer de la chose publique par un esprit de corporation », déclare en 1791 Le Chapelier lors de l'adoption du décret supprimant l'organisation traditionnelle des métiers. L'action de l'État conflue alors avec la construction du marché, qui se traduit elle aussi par la déterritorialisation des rapports sociaux, les relations organiques étant remplacées par des rapports d'argent. Comme l'a bien noté Pierre Rosanvallon, « l'État-nation et le marché renvoient à une même forme de socialisation dans l'espace. Ils ne sont pensables que dans le cadre d'une société atomisée, dans laquelle l'individu est compris comme autonome »[12].

L'État-Providence, qui va progressivement se mettre en place, est le résultat de deux causes fondamentales : d'une part, la tradition jacobine qui ne veut connaître qu'une relation immédiate entre une masse d'individus indifférenciés et un État central qui s'est toujours construit sur les ruines des corps intermédiaires ; mais aussi la nécessité pour les pouvoirs publics de réparer les dégâts provoqués dans le tissu social par la montée de l'individualisme libéral. C'est en effet pour pallier la disparition des solidarités naturelles due à l'expansion de l'individualisme et de l'idéologie de la réussite concurrentielle que l'État moderne a été contraint de se charger de tâches d'assistance sociale qui étaient autrefois prises en charge dans le cadre de structures traditionnelles, familiales ou communautaires. La demande de service public résulte de ce face-à-face entre l'individu et l'État créé par l'effondrement des anciennes structures organiques, et de l'extrême vulnérabilité qui en a résulté pour les individus. Comme l'avait bien remarqué Hegel, dès l'instant où les intérêts individuels sont posés comme des droits du sujet que seul l'État peut garantir, ces droits et ces intérêts sont du même coup transférés dans la finalité universelle de la totalité étatique.

Les libéraux peuvent bien dénoncer l'État-Providence comme un système de « spoliation légale » (Bastiat), ils portent une lourde responsabilité dans son apparition, puisque plus une société est individualiste, et plus la charge de la solidarité y revient à l'État. Comme le précise Marcel Gauchet, « l'État est le miroir dans lequel l'individu a pu se reconnaître dans son indépendance et sa suffisance, en se dégageant de son insertion contraignante dans les groupes réels »[13]. On comprend mieux dès lors le lien existant entre l'affirmation de l'individu isolé et l'emprise croissante de l'État. « Dérisoire entreprise, poursuit Gauchet, que

d'opposer l'individu à l'État, alors qu'ils sont termes strictement complémentaires, dont l'apparente rivalité n'est que le moyen de se renforcer l'un l'autre. Toujours plus d'individu, toujours plus d'État. L'un ne décroîtra pas sans que l'autre recule »[14].

L'État moderne représente ainsi, paradoxalement, à la fois la consécration du lien qui l'unit à tous les individus placés sous son autorité, et la négation du lien qui les relie les uns aux autres. Cette négation prend la forme d'une homogénéisation et d'une neutralisation du social. L'État neutralise les différences internes et les liens d'appartenance communautaire, en projetant vers l'extérieur l'instance de l'exclusion du différent. La *reductio ad unum*, rappelle Pietro Barcellona, est un « présupposé du concept d'État moderne », celui-ci exprimant « une logique de l'identité, de l'homogénéisation, qui tend à neutraliser les différences ou tout au moins à les rendre contingentes et néanmoins réductibles à une unique mesure quantitative »[15]. On entre alors dans un cercle éminemment vicieux : plus les liens sociaux se distendent, plus la dépendance à l'État augmente. Et plus la dépendance à l'État augmente, plus celui-ci est tenu d'étendre ses interventions dans tous les domaines de l'existence, accélérant par là le processus auquel il est censé remédier.

Pour les individus eux-mêmes, les conséquences sont redoutables. Dans les sociétés d'autrefois, les différents corps intermédiaires formaient, comme l'a bien noté Tocqueville, autant de contre-pouvoirs face à l'État central, dont le pouvoir absolu se trouvait ainsi limité dans les faits. Au contraire, dans une société formée d'individus solitaires, rien ou presque ne s'oppose plus à l'État central. Et celui-ci, de par sa logique même, ne peut que garantir aux citoyens l'application théoriquement impartiale de la loi, tout en renvoyant l'individu privé à la seule liberté du marché. Or, celle-ci n'est qu'un mythe. On l'a bien vu lorsqu'à la fin du XVIIIe siècles, les conditions de travail ont été repensées sous une forme contractuelle. Les révolutionnaires ont cru que chacun aurait sa chance si l'on créait un marché du travail émancipé de la tutelle des anciennes corporations, où l'emploi serait librement négocié entre employeurs et employés. C'était faire bon marché des effets de domination et oublier que la « liberté » de celui qui vend sa force de travail n'est pas équivalente de la liberté de celui qui l'embauche. Il en est résulté, au moins jusqu'à la fin du XIXe siècle, la plus effroyable des misères.

La notion d'égalité, impliquée par l'individualisme, est tout aussi ambiguë. La philosophie des Lumières a voulu en faire à la fois une arme contre les hiérarchies et un concept générateur d'autonomie. Mais ces deux objectifs sont inconciliables : l'égalité n'opère dans un sens anti-hiérarchique que pour autant qu'elle rend semblable, rendant ainsi plus difficile l'affirmation d'une véritable autonomie. Si contestables qu'elles aient pu être, les anciennes hiérarchies étaient au moins intégratrices. Autrefois, même l'idiot du village était reconnu socialement et pouvait jouer un rôle. Dans une société égalitaire, toute la difficulté consiste à être reconnu comme un être singulier. L'égalité des hommes les rend interchangeables, tandis que la valeur d'usage s'épuise dans la valeur d'échange.

De l'individu moderne, Jean-Michel Besnier écrit : « Individu, il l'est certes, mais au sens où l'on désigne par là un représentant, n'importe quel représentant, de l'espèce humaine ; égal à son voisin, il l'est assurément, mais au sens où l'un vaut l'autre, où nul n'est plus irremplaçable dans un monde réduit à l'équivalence des

biens et des hommes, que Herbert Marcuse désigne comme l' “univers de l'unidimensionalité” »[16]. De fait, le résultat de la promotion de l'individu abstrait a été « la réduction généralisée à l'état de marchandise des rapports entre les individus concrets, la constitution d'un immense appareil de neutralisation des différences et la dissolution de tout lien de solidarité personnelle »[17].

On a voulu « libérer » l'individu, on l'a seulement soumis à des contraintes nouvelles. On a supprimé les privilèges liés à la naissance et au statut social, mais on les a remplacés par les privilèges de l'argent. A un pouvoir personnel identifiable, localisable et, comme tel, éventuellement renversable, on a substitué un pouvoir abstrait, juridique ou monétaire, sur lequel il est beaucoup plus difficile d'avoir prise. La Révolution de 1789 avait déjà donné l'exemple, en ne destituant l'ancienne aristocratie que pour instaurer la hiérarchie économique propre à la société bourgeoise (avec en prime le suffrage censitaire). Coupé de ses appartenances, qui étaient autant de structures protectrices, porteuses de sens et riches en points de repère, l'individu est aujourd'hui plus seul, plus vulnérable, plus démuni que jamais devant les suggestions médiatiques et les conditionnements sociaux.

Mais ce n'est pas seulement parce que l'homogénéisation des conditions ne peut être que forcée que la proclamation de l'égalité abstraite débouche sur une restriction des libertés réelles. C'est aussi parce que l'individu qui n'est soucieux que de lui-même est spontanément porté à renoncer à sa participation aux affaires publiques, qui est le lieu par excellence où peut s'exercer sa liberté.

Les individus étant reconnus comme autosuffisants, le pouvoir n'a plus à tenter de leur faire partager un sens. Toute préoccupation touchant aux valeurs, aux finalités de l'existence, à la meilleure façon de mener une « vie bonne » (Aristote), est donc rabattue sur la sphère privée. En ce domaine, l'État de droit libéral se fait gloire de sa neutralité — en clair : de son indifférence[18]. Mais à cette indifférence des pouvoirs publics vis-à-vis de ce que les individus font de leur « liberté » répond bientôt l'indifférence des individus envers la vie publique. De l'Etat, les individus n'attendent plus que des prestations matérielles, ainsi que la garantie de leur confort et de leur sécurité, fût-ce au prix d'une moindre liberté. L'individu qui se croit libre est ainsi porté à consentir lui-même à un asservissement d'un type nouveau. C'est dans cette brèche ouverte par le désintérêt pour les affaires publiques que s'engouffre le totalitarisme — et c'est en ce sens que les démocraties libérales, fondées sur la seule représentation, sont toujours potentiellement grosses de leur négation totalitaire.

On sait que cette évolution avait été remarquablement prévue par Tocqueville. « L'amour de la tranquillité publique, écrit-il, est souvent la seule passion politique que conservent ces peuples, et elle devient chez eux plus active et plus puissante, à mesure que toutes les autres s'affaiblissent et meurent ; cela dispose naturellement les citoyens à donner sans cesse ou à laisser prendre de nouveaux droits au pouvoir central, qui seul leur semble avoir l'intérêt et les moyens de les défendre de l'anarchie en se défendant lui-même ». Et plus loin : « Je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme […] Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur

jouissance et de veiller sur leur sort… Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance »[19].

A l'origine, l'individualisme avait certes une dimension objective — ou plus exactement intersubjective —, qui était impliquée par ses présupposés universalistes. Se définissant comme refus de toute forme d'hétéronomie, il exigeait qu'un principe de conduite, pour être reconnu comme valable, puisse être universalisé. Cette dimension s'est toutefois vite effacée dans la vie réelle, pour céder la place au seul égoïsme, à la seule indifférence à autrui, l'affirmation pure et simple du moi individuel comme valeur absolue soustrayant du même coup les individus à toute normativité.

Certains s'efforcent aujourd'hui de sauver l'individualisme en affirmant que cette évolution n'était pas inéluctable. Distinguant l'individu et le sujet, l'indépendance et l'autonomie, ils opposent volontiers un individualisme fondé sur la volonté d'autonomie et un individualisme qui ne serait que pur narcissisme. Mais il est aisé de montrer que, dans leur système, l'un conduit inévitablement à l'autre. Alain Renaut, par exemple, écrit que l'autonomie « ne se confond nullement avec toute figure concevable de l'indépendance : dans l'idéal d'autonomie, je reste dépendant de normes et de lois, à condition que je les accepte librement »[20]. C'est tout à fait exact mais, d'un point de vue libéral, pourquoi les accepterais-je ? Si je peux les accepter librement, ne puis-je pas aussi les refuser librement ? Et qu'est-ce qui m'empêcherait de les refuser si j'estime qu'il est de mon intérêt de le faire, étant donné que je suis censé toujours chercher à maximiser mon utilité individuelle, étant donné aussi que nul n'est mieux placé que moi pour déterminer quel est mon intérêt, et qu'au surplus il suffit de poursuivre son meilleur intérêt pour contribuer au bien commun ? La liberté s'arrête là où elle porte atteinte à celle des autres, dit la doctrine libérale. Mais suis-je vraiment libre si je dois respecter la liberté des autres ? Et si je le suis, pourquoi m'imposerais-je cette contrainte ? Pourquoi, de même, respecterais-je la loi si j'ai une chance, en la transgressant, de ne pas me faire prendre ? On retrouve ici le problème des fondements de l'obligation au sein d'une société fondée sur le principe selon lequel il n'y a pas de fondement en dehors du sujet lui-même. On le voit bien : l'individualisme entraîne obligatoirement la perte du respect des règles, entraînant du même coup le déclin de l'altruisme et la désagrégation du lien social.

*

Qu'en est-il aujourd'hui ? Pour apprécier la diffusion des valeurs individualistes, on dispose d'un certain nombre d'enquêtes réalisées au niveau européen. Les résultats de ces enquêtes sont parfaitement concordants. Depuis le début des années quatre-vingt, tous les sondages montrent une augmentation régulière de l'indulgence pour la transgression des règles qui intéressent le bien commun (par exemple : acheter un objet volé, resquiller, toucher un pot-de-vin, percevoir des allocations auxquelles on n'a pas droit, etc.). Ils montrent également que le taux de tolérance est fonction de l'âge : on adhère d'autant plus aux valeurs individualistes

qu'on est plus jeune. On serait évidemment tenté d'expliquer cela par un effet lié au cycle de vie, c'est-à-dire au fait que les attitudes permissives ou laxistes sont traditionnellement l'apanage de la jeunesse. Mais la comparaison des enquêtes effectuées depuis quinze ans montre que ces attitudes sont stables et, d'autre part, que le taux d'acceptation de la transgression des règles ne cesse de s'élever pour une même catégorie d'âge, ce qui confirme l'interprétation selon laquelle chaque génération nouvelle se situe d'emblée à un niveau d'individualisme plus élevé que la précédente. En d'autres termes, on est en présence d'un effet de génération, et non d'un effet d'âge[21]. Un autre aspect intéressant réside dans la comparaison internationale : on constate que, de tous les pays de l'Union européenne, c'est en France (immédiatement suivie par la Belgique) que l'on enregistre le taux d'incivisme le plus élevé — le taux le plus bas étant observé dans les pays scandinaves.

La mentalité d'assistés fait se généraliser le comportement bien connu que Mancur Olson a appelé celui du « passager clandestin »[22]. Cette conduite consiste, par exemple, à tout attendre d'une action collective à laquelle on s'abstient soi-même de participer : on laisse aux autres le soin de revendiquer, et l'on se contente de participer aux bénéfices éventuels de la revendication. Elle consiste aussi à demander à l'État de multiplier les équipements collectifs et les services publics, tout en s'appliquant personnellement à contribuer le moins possible à leur coût.

A partir du moment où les comportements d'indifférence à l'égard du bien commun se généralisent, il se produit un effet d'entraînement qui n'est pas sans évoquer le célèbre « dilemme du prisonnier ». Ce dilemme met en scène des partenaires tenus de déterminer leur conduite en fonction d'hypothèses anticipant le comportement des autres. Il montre que, dans l'ignorance, ces partenaires ont rationnellement intérêt à choisir un comportement qui leur est personnellement préjudiciable. C'est ainsi que de moins en moins d'individus se conforment aujourd'hui aux exigences civiques, non par manque de civisme ou de vertu, mais parce que le spectacle de la vie sociale leur donne le sentiment que les autres ne s'y conformeront pas non plus, et qu'ils seraient donc pénalisés s'ils agissaient différemment. La confiance impliquée par le lien social ayant disparu, chaque individu pense par anticipation que les autres choisiront une stratégie individuelle plutôt qu'une stratégie collective. Pour ne pas être lésé, il adopte donc lui-même une stratégie individuelle, tout en sachant que l'adoption généralisée d'une stratégie collective serait plus profitable à tous[23].

Une autre raison de la généralisation de ces comportements réside dans l'idéologie de la réussite concurrentielle, aujourd'hui exacerbée par la crise économique et la montée du chômage. A partir du moment où la considération sociale ne s'attache plus qu'à la réussite matérielle, tous les raccourcis qui permettent d'y parvenir deviennent bons. Les corrompus sont alors moins blâmés en raison de leur corruption que parce qu'ils ont été assez maladroits pour se faire prendre.

C'est ainsi qu'on en arrive à la situation actuelle, où le lien social semble ne plus s'inscrire dans aucun espace relationnel concret. Partout, on voit se multiplier des phénomènes de « déliaison » ou de désocialisation, doublés de phénomènes de crise d'identité, due à l'absence de repères. L'homme se met à vivre comme une

monade « sans portes ni fenêtres » (Leibniz). Il déserte les affaires publiques, se désaississant au profit de représentants qui ne le représentent plus de son pouvoir souverain. Il ne connaît plus ni ses fournisseurs ni ses proches, ni même le voisin de palier qu'il côtoie depuis vingt ans. Il n'a plus avec ses semblables que des rapports concurrentiels, c'est-à-dire des rapports d'hostilité virtuelle ou de rivalité larvée. Univers de l'anonymat de masse, de la misère affective et de la solitude généralisée.

Un mariage sur trois s'achève aujourd'hui sur un divorce, la plupart des adultes ne sachant « plus traiter leurs difficultés relationnelles, conjugales, affectives et sexuelles, autrement que sur le mode de la cassure et de la rupture juvénile »[24]. En raison de la montée du chômage et de l'allongement des études, on observe certes un resserrement du lien parental et familial. Mais la famille a elle aussi été privatisée, c'est-à-dire coupée du social. Privée de l'essentiel des fonctions qui faisaient sa raison d'être, qu'il s'agisse de sa fonction productive, de la garde et de l'éducation des enfants, des soins donnés aux malades ou aux vieillards, elle n'est plus aujourd'hui qu'une structure-refuge qui permet de panser les plaies ouvertes par la société globale, un cocon fournissant abri, sécurité et confort, où les enfants n'ont plus que des droits, les parents plus que des devoirs, le conflit étant refusé par principe au prix d'une indifférence mutuelle et d'une dissolution des rapports affectifs[25]. Parallèlement, l'enfance se prolonge, mais le monde adulte s'infantilise. Les rites de passage, qui marquaient autrefois l'accession à une nouvelle classe d'âge, ont presque tous disparu.

Traditionnellement, chaque génération pensait que la suivante aurait une vie plus agréable que la sienne, et c'était aussi l'opinion des jeunes. Aujourd'hui, l'avenir n'est plus porteur que de morosité, d'inquiétude, parfois d'angoisse. Les jeunes de moins de vingt-cinq ans n'ont guère connu que la crise et le chômage. Ils perçoivent la société dans laquelle ils vivent comme fondamentalement démoralisante et injuste, mais ils ont pris l'habitude de la regarder comme fatale. Privés de tout point de repère, ils développent une critique qui n'est assortie d'aucune alternative, d'aucun désir bien défini, d'aucune aspiration précise. Ils répètent des slogans vaguement humanitaires, sans plus savoir ni sur quoi fonder une idée ni comment argumenter en faveur d'une conviction. Ils n'aiment pas ce qu'ils vivent, mais ils n'imaginent rien d'autre qui pourrait être vivable.

La ville aussi a changé. Dans la phase classique de la modernité industrielle, elle avait été le lieu privilégié d'un affrontement entre les classes pour l'hégémonie culturelle et l'appropriation des moyens de production. Si aigus qu'ils aient pu être, ces conflits sociaux ne désagrégeaient pas le lien social. Ils étaient même le moteur de solidarités puissantes, « rendant ainsi possible, comme l'écrit Pietro Barcellona, la permanence de liens communautaires et d'appartenance à l'intérieur d'un univers qui semblait destiné à les nier dans la dissolution individualiste des objets et de l'anomie, de la foule solitaire (Riesman) et de l'individu métropolitain (Simmel) »[26]. Aujourd'hui, on rejette à la périphérie des grandes villes, dans des banlieues invivables, tous les groupes sociaux (nouveaux pauvres, immigrés, catégories défavorisées) que l'on entend soustraire à la vue parce qu'ils représentent autant de démentis par rapport aux normes dominantes.

Autrefois, le boucher, le tapissier, le boulanger, avaient des modes de vie

différents, des règles et des codes différents, parfois même des langages différents. Aujourd'hui, les modes de vie se sont indifférenciés. Les codes sociaux sont devenus de plus en plus homogènes, du fait de l'homologation des pratiques culturelles et des habitudes de consommation marchandes. Tout le monde a les mêmes loisirs, regarde les mêmes spectacles, consomme les mêmes produits ; seule varie la quantité d'objets consommés, en fonction du pouvoir d'achat. Les quartiers deviennent plus ou moins identiques, dans des grandes villes presque exclusivement peuplées de cadres supérieurs. La marchandisation totale des paysages urbains et des rapports sociaux a détruit tout espace spécifique. « La ville est devenue un pur système d'objets et de structures fonctionnelles et, corrélativement, d'individus isolés qui se meuvent dans toutes les directions sans autre but que les flux de la consommation et du spectacle »[27]. Aux langages singuliers a succédé un langage commun, porteur d'une nouvelle logique d'homogénéisation et de contrôle social, qui n'est autre que le langage médiatique, fondée sur le conditionnement publicitaire. Ce langage a pour fonction de traduire toute la diversité du monde en unités commensurables, de rendre toutes les images équivalentes et communicables, d'inscrire dans une même « transparence » spectaculaire tout ce qui relevait d'une profondeur « opaque « , de tout ramener (idées, concepts, symboles, situations) à la syntaxe universelle de la marchandise. Certains s'émeuvent de la violence à la télévision. Ils feraient mieux de voir que le langage médiatique, dont la télévision constitue le véhicule privilégié, représente à lui seul une violence beaucoup plus grande dans la mesure où il donne l'illusion d'être informé de tout sans plus faire l'expérience de rien. « On se nourrit de la subjectivité de l'autre parce que l'on ne sait pas vivre la sienne », constate Tony Anatrella. L'individu moderne est un homme sans intérieur, dont l'imaginaire et la pensée symbolique ont été saccagés par le mode de communication ambiant.

Parallèlement, les contacts sociaux se font de plus en plus fonctionnels et anonymes. Que ce soit au supermarché ou par le biais de la télécopie et de l'écran d'ordinateur, la relation sociale, médiatisée par la marchandise, devient un lien virtuel, dénué de réalité substantielle, qui ne connaît plus ni entourage ni voisinage. On connaît une foule de gens, mais on n'en saisit plus que des reflets. « Ce qui disparaît, observent Jean-Baptiste de Foucauld et Denis Piveteau, c'est le jeu croisé d'obligations mutuelles, de devoirs réciproques, d'indissolubilité, d'engagements permanents et inscrits dans des rites sociaux »[28]. De même qu'entre l'individu et l'humanité ce sont les structures intermédiaires qui disparaissent, de même le rapport social n'associe-t-il plus que des individus solitaires à une humanité aussi abstraite que lointaine. « Retranchés dans nos domiciles à recevoir des images du monde entier, nous ne vivons plus guère dans notre propre rue. Le glissement qui s'effectue affecte ainsi les deux extrémités de notre sphère relationnelle : d'un côté, l'ouverture quasi planétaire, de l'autre, la fermeture sur le "cocon" étroit de l'univers domestique. Extensivité croissante du lien lointain, et contraction à l'extrême du lien le plus proche. Au détriment de cette tranche intermédiaire des relations concrètes de chacun avec son voisinage »[29]. La morale caritative devient elle-même médiatique : relevant d'une éthique indolore, la générosité s'effectue au profit d'individus que l'on ne verra jamais. « L'émiettement de l'"entourage", dans un contexte d'interactivité sociale croissante, fait que d'un côté nous nous sentons de moins en moins solidaires de ceux que nous connaissons, et de l'autre que nous connaissons de moins en moins ceux dont nous sommes matériellement solidaires »[30].

*

Une société totalement individualiste est bien entendu parfaitement impossible, car elle impliquerait une transformation de la nature même de l’homme. C’est pourquoi l’exigence de lien social, ne pouvant plus être satisfaite dans un certain nombre de domaines traditionnels, s’est tout naturellement transférée vers d’autres instances. A l’époque moderne, elle a d’abord trouvé à s’exprimer dans les mouvements de masse suscités par les « grands récits » idéologiques qui avaient pris le relais des anciennes religions. Elle s’est ensuite cristallisée autour du travail salarié. Elle a enfin trouvé des formes nouvelles au sein de ces grandes structures intégratrices qu’étaient l’école, l’armée, les églises, les partis et les syndicats. Mais c’est précisément cette époque qui s’achève aujourd’hui. Les grands appareils intégrateurs, politiques, syndicaux ou religieux, sont désormais tous en déclin ou en crise. Les idéologies mobilisatrices ont volé en éclats, et celles qui les ont remplacées — l’idéologie des droits de l’homme, par exemple — n’ont plus de valeur explicative globale. Quant au travail salarié, il est devenu une denrée rare.

Le chômage était hier conjoncturel, il tend aujourd’hui à devenir structurel. C’est un chômage qui est fréquemment de longue durée, qui atteint en priorité les jeunes et qui touche désormais, non seulement les secteurs en déclin, mais aussi ceux qui sont en pleine expansion. Parmi ses causes, l’une des plus essentielles est l’informatisation grandissante du secteur tertiaire. Cette informatisation a pour conséquence que l’on produit désormais de plus en plus de biens et de services avec toujours moins d’hommes, ce qui rend obsolètes toutes les théories classiques sur le « déversement » de l’emploi. Nous assistons à l’avènement d’une économie de plus en plus « immatérielle », à la précarisation des conditions de travail et à l’effondrement des protections hier encore attachées aux emplois stables, évolution aggravée par les délocalisations auxquelles pousse le libre-échangisme et par la brutalité avec laquelle le patronat applique sa politique de « flexibilité ». Les salariés en reviennent alors à une existence aléatoire, tandis qu’au travail intégrateur de la société industrielle se substitue l’emploi sélectif de la société post-industrielle.

Cette tendance est appelée à se poursuivre. Elle laisse même déjà entrevoir une crise généralisée de la société salariale, c’est-à-dire de cette société basée sur le travail salarié qui avait atteint son apogée dans les années soixante-dix. Dans les conditions actuelles, elle aboutit à une situation absurde : à quoi bon en effet produire toujours plus si, les gains de productivité se traduisant par du chômage, il y a de moins en moins d’individus capables d’acheter ce qu’on produit ? De toute évidence, une redistribution s’impose — et, avec elle, la mise au point de nouvelles formes de travail et de revenu, qu’il s’agisse du partage du travail ou du revenu de citoyenneté.

Mais à cette tendance de fond s’ajoute également une conjoncture caractérisée par l’irrésistible montée en puissance des marchés financiers. Depuis 1982, la finance a totalement cessé d’être subordonnée à l’économie. La vague de dérégulations à laquelle on a assisté dans les années quatre-vingt, l’adoption dans les pays occidentaux d’une politique de « désinflation compétitive », le maintien de

taux d'intérêt réels durablement supérieurs aux taux de croissance, qui favorisent la rente au détriment de l'activité, enfin la politique monétariste des banques centrales, qui équivaut à une véritable préférence pour le chômage, ont abouti à une accentuation dramatique de la fracture sociale, doublée du risque de voir le marché devenir le seul régulateur des relations entre les hommes. Dans le même temps, s'ajoutant aux déréglementations, l'apparition de nouvelles technologies qui permettent des opérations en temps réel tout en réduisant sensiblement les coûts de transaction a entraîné la formation d'une monstrueuse « bulle financière », déconnectée de l'économie réelle, qui se traduit sur les marchés par une spéculation sans limites[31]. Je ne citerai ici qu'un seul chiffre : les transactions réalisées chaque jour sur les marchés internationaux excèdent désormais les 1 000 milliards de dollars, et l'essentiel de ces milliards de transactions correspond à des opérations spéculatives et à des arbitrages dont le but est de gagner de l'argent rapidement en jouant sur les fluctuations des taux de change et les différentiels de taux d'intérêt.

Il y a de moins en moins de gens qui travaillent, et ceux qui travaillent ont de plus en plus de mal à gagner leur vie. A l'autre bout de l'échelle, cependant, les patrons de certaines firmes nationales et transnationales, certains sportifs de haut niveau, certains animateurs de télévision, gagnent chaque mois des salaires insensés. Michael Eisner, PDG de la société Disney, touche 203 millions de dollars par an, soit plus d'un milliard de francs — 370 000 francs de l'heure ! Edgar Bronfman a touché en 2001 3,5 milliards de dollars après impôts. Le salaire du PDG de L'Oréal, Lindsay Owen-Jones, s'élève à 5,5 millions d'euros (36,4 millions de francs) par an ; celui de Jean-Marie Meissier, avant sa déconfiture, avait été augmenté à 5,12 millions d'euros par an, soit chaque jour près de deux fois le salaire annuel d'un smicard. Ces chiffres ne sont corrélés ni au chiffre d'affaires ni aux résultats réels de l'entreprise, ce qui fait qu'on ne peut même pas dire qu'ils correspondent à un « prix de marché ». Et encore faut-il y ajouter les stock-options, qui rapportent en moyenne aux patrons du CAC 40 deux fois plus que leur salaire. Est-ce qu'un industriel peut vraiment valoir cent millions de centimes de francs par mois ? On peut au moins se poser la question.

On avait assisté durant les Trente Glorieuses à une expansion continue de la classe moyenne, avec au-dessus un petit nombre de très riches et en dessous un petit nombre de très pauvres, qui avaient au moins l'espoir, en une ou deux générations, de bénéficier d'une « ascension sociale » qui les empêcherait, en toute hypothèse, de redescendre à leur niveau d'origine. Ce modèle a été remplacé par un modèle « en sablier », c'est-à-dire par une société à deux vitesses où les riches sont de plus en plus riches, et les pauvres de plus en plus pauvres. A l'heure actuelle, 10 % des Français détiennent à eux seuls 55 % de la richesse nationale. Les 20 % les plus pauvres de la population ne disposent que de 6 % des revenus des ménages, tandis que les 20 % les mieux lotis en absorbent 43,8 %. Dans le même temps, les poches de pauvreté se creusent : cinq millions de personnes vivent en France aujourd'hui avec des revenus inférieurs à 2 300 francs par unité de consommation ; on dénombre officiellement plus deux millions de chômeurs et un million d'allocataires du RMI. Et, tandis que l'espoir de s'intégrer à la classe moyenne tend à s'estomper, c'est le spectre du déclassement qui fait son apparition.

La détérioration de l'emploi aggrave bien entendu la crise du lien social. Hier, le

rapport au travail commandait l'insertion dans la société, c'est-à-dire que le travail était un vecteur privilégié d'intégration et d'identité sociale. Aujourd'hui, alors même qu'il se raréfie, le travail conserve encore cette fonction. Cela signifie qu'être privé d'emploi, c'est à la fois se trouver exclu du salariat et frappé d'indignité sociale, privé de repères identitaires et voué à la misère affective.

En référence à la « question sociale » apparue à la fin du XIXe siècle dans le cadre des dysfonctionnements de la société industrielle et de l'extension du paupérisme, certains parlent déjà d'une « nouvelle question sociale ». Mais cette nouvelle question sociale est bien différente de la précédente. Alors que celle-ci était centrée sur l'exploitation du salariat, la nouvelle question sociale tourne autour de la notion d'exclusion. Or, ces deux termes ne sont pas du tout synonymes. Au XIXe siècle, les différentes classes sociales étaient au moins réunies par l'appareil et les structures de production. Le patron capitaliste avait besoin de l'ouvrier, ne serait-ce que pour tirer profit de sa force de travail. Comme le soulignent Jean-Baptiste de Foucauld et Denis Piveteau, « exploiteurs et exploités, oppresseurs et opprimés, partageaient la même sphère économique et sociale. Ils formaient un couple, même si celui-ci était inégalitaire et orageux »[32]. Rien de tel avec l'exclusion, qui se définit au contraire par le fait que personne n'a « besoin » de ceux qui sont exclus. La prise de conscience de sa situation par l'exploité pouvait, en éveillant chez lui le désir de se révolter contre l'exploitation qu'il subissait, se révéler salutaire. La prise de conscience de sa situation par l'exclu a pour seul effet de lui révéler à quel point il est devenu socialement inutile, ce qui ajoute encore à sa misère. L'exploitation capitaliste était le moteur d'un conflit, mais le conflit est encore une forme de rapport social — tandis que l'exclusion est d'abord mise à l'écart de tous les rapports sociaux. C'est d'ailleurs en cela que l'actuelle crise du lien social est aussi une crise du sens : l'exclu n'est pas exploité, mais en surnombre, en trop. Devenant « inutile », son existence se trouve par définition privée de toute finalité. On retrouve ici la différence entre la hiérarchie qui intègre, par opposition à l'égalité théorique qui rejette inexorablement ceux qui ne sont pas conformes à la norme.

Alain Touraine n'a pas tort de dire de cette exclusion, qui touche aujourd'hui des catégories de personne qui, il y a vingt ou trente ans, se seraient intégrées sans problèmes dans les structures du salariat, qu'elle caractérise une société « horizontale », où toute la question est de savoir si l'on est plus ou moins proche du centre ou plus ou moins rejeté vers la périphérie — par opposition à une société « verticale », où il s'agit seulement de savoir si l'on se situe plus ou moins haut (ou plus ou moins bas) dans la hiérarchie[33]. La même idée se retrouve chez Jacques Donzelot, qui écrit : « La relation entre les pôles de la société ne prend plus les formes d'un face à face, mais pourrait-on dire d'un côte à côte. Il n'y a plus exploitation. Il n'y a plus domination. Il y a un décrochage de la partie “modernisée” de la société, qui s'opère sans utilisation de la partie “inadaptée” ni coercition à son égard. C'est même cette indifférence qui suscite la violence »[34].

Encore faut-il ne pas se tromper sur le sens exact de ce terme d'« exclusion », qui peut d'ailleurs correspondre à des situations très différentes. Ainsi que l'a bien souligné Robert Castel, qui préfère parler de « désaffiliation », l'exclusion n'est pas un état en soi, une sorte de statut ontologique auquel on pourrait remédier en termes d'assistance caritative comparable aux « bonnes œuvres » du siècle dernier.

L’exclusion est bien plutôt le résultat d’un processus dynamique, qui plonge ses racines au cœur même de la société globale et qui résulte de l’évolution de celle-ci. « Avant qu’il y ait des “exclus”, rappelle Robert Castel, il y avait des “vulnérables”, c’est-à-dire des gens qui avaient un rapport précaire au travail et qui risquaient de basculer dans le chômage »[35]. Loin que les exclus et les « inclus » constituent des entités séparées, on trouve donc entre eux tout un continuum de positions allant, soit dans le sens de la sécurité, soit dans le sens de la vulnérabilité. C’est par rapport à cette dynamique qui traverse toute la société qu’il faut situer l’exclusion — ce qui revient à dire qu’on ne pourra pas remédier à l’exclusion sans agir au cœur même du social[36]. Or, que proposent les différentes familles politico-idéologiques qui existent en France aujourd’hui ?

La droite, on le sait, n’a que trop rarement porté attention à la question sociale. Elle ne s’est presque jamais interrogé sur la notion même de socialité, ni sur la nature de la cohésion sociale. Elle n’a pas vu que le social avait sa vie propre, et qu’on ne peut le ramener ni à l’économique ni même au politique. A l’heure actuelle, elle se partage entre une aile réformiste, qui s’applique à mettre des cautères sur une jambe de bois, dans l’espoir assez vain de limiter les dégâts provoquée par une évolution jugée inéluctable, une aile xénophobe, pour qui le remède à la désagrégation du tissu social passe par le recours au gendarme et la désignation d’un bouc émissaire, et une aile libérale qui, non seulement se satisfait de cette société éclatée, conséquence logique de son discours, mais entend maintenant œuvrer à l’avènement d’une société « flexible », entièrement gouvernée par les lois du marché et qui, au nom d’un impératif de rentabilité et de compétitivité érigé en absolu, accepterait de bon cœur la marginalisation définitive d’un quart ou même d’un tiers de sa population, tandis que les autres pratiqueraient la surenchère dans la course au productivisme et dans l’indifférence à autrui.

La gauche, de son côté, déplore l’atomisation du social et reconnaît la crise d’un État-Providence qui tend désormais à institutionnaliser l’exclusion beaucoup plus qu’il ne prémunit contre les risques sociaux, mais elle a le plus grand mal à admettre la responsabilité de l’idéologie de la modernité, dont elle est l’héritière au même titre que le libéralisme, dans les ravages qu’elle constate. En fait, soit elle se borne à proposer d’éteindre la « nouvelle pauvreté » au moyen d’une « nouvelle charité » à base de bons sentiments, de slogans humanitaires et d’appels médiatiques à la générosité ; soit elle se contente, ainsi que le fait Pierre Rosanvallon, d’en appeler au passage « d’une vision assurancielle à une vision civique du social, et d’une vision passive de l’État-Providence à une vision active »[37], ce qui revient à croire qu’on peut encore réanimer à partir du haut un lien social qu’il faudrait au contraire faire renaître à la base.

Il est bien clair qu’on ne réparera pas le tissu social à coups de trique ni sur la base d’une détestation commune. Il est clair aussi qu’aucune philosophie de la solidarité ne peut être déduite de l’interprétation libérale et individualiste du contrat social, ainsi qu’on le voit avec les propositions libérales en faveur d’une privatisation intégrale de la protection sociale — « s’assure qui peut, s’assure qui veut ! » — qui, en supprimant la réciprocité devant le risque, a toutes chances d’aboutir en France à une situation comparable à celle des États-Unis, où 37,5 millions d’habitants sont dépourvus de toute couverture médicale, tandis que 22 millions d’Américains ne

jouissent que d'une protection minimale et que 70 millions sont insuffisamment assurés. Il est clair enfin qu'une politique sociale qui se ramènerait à l'assistanat et à la philanthropie en faveur des « plus démunis » reviendrait à faire de la pauvreté et de la misère le résultat d'une évolution inéluctable et, du même coup, équivaudrait à un véritable renoncement à penser la société comme un tout.

Si l'on veut apporter une réponse aux problèmes soulevés par la « nouvelle question sociale », la première chose à faire est sans doute d'être attentifs aux nouvelles formes que prend aujourd'hui l'indéracinable besoin de lien social. On connaît la thèse, développée notamment par Michel Maffesoli, selon laquelle nous assisterions actuellement, non pas à l'apogée de la pulsion individualiste, mais au contraire à son déclin, en même temps qu'à la résurgence de formes communautaires et « tribales » de vie sociale. « Si l'on entend comprendre notre époque, écrit Maffesoli, si l'on veut saisir les contours de la socialité (re)naissante, il faut admettre que l'individu et l'individualisme, théorique ou méthodologique, qui lui sert de rationalisation, ne sont plus de mise »[38]. Sur les ruines de l'individualisme, comme sur celles des grandes institutions surplombantes qui s'étaient constituées pour en pallier les effets, réapparaîtraient aujourd'hui des formes diverses d'un vouloir vivre-ensemble essentiellement groupal, qu'on peut appeler aussi bien « tribu », « clan » ou communauté. Le « je » comme représentation centrale de l'existence céderait la place à une floraison de « nous » encore à demi souterrains, mais dont les manifestations seraient d'ores et déjà perceptibles.

Certes, ce « nous » est d'une tout autre sorte que celui auquel nous avons été habitués. Parlant de « saturation du sujet individuel » et d'émergence d'une « subjectivité de masse », Maffesoli évoque une socialité essentiellement élective, volatile, fugace. Il décrit des communautés qui ne constituent plus des groupes nécessairement fondés sur une même filiation, ni même nécessairement sur des opinions partagées, mais qui s'organisent à partir de valeurs, de sentiments et d'émotions communes, communautés parfois inorganisées, mais toujours liées à la vie locale, faisant une large place à la convivialité et à la dépense, productrices de solidarités concrètes et donc de socialité de base.

Cette socialité nouvelle aux éléments épars se fonde sur une sorte d'harmonie conflictuelle qui n'est pas sans rappeler le « polythéisme des valeurs » dont parlait Max Weber[39]. Consacrant le primat de l'émotionnel, du matriciel et du fusionnel, elle représente le contraire même de la politique projective, de l'institution contractuelle, de l'économie rationnelle fondée sur la composition des intérêts, des grandes structures unitaires nées dans le sillage de l'État-nation et des récits idéologiques historicistes. Bien entendu, de telles communautés peuvent être de toutes sortes, plaisantes ou déplaisantes. Le mouvement communautarien américain, qui se développe en réaction aux thèses libérales et néocontractualistes d'un John Rawls, y trouve sa place. Il en va de même des nouveaux mouvements sociaux fondés, non plus sur des intérêts calculables, et donc toujours négociables, mais sur des valeurs intangibles. Mais on peut aussi bien y placer certains mouvements religieux, certaines associations festives, et même ces bandes des banlieues, « hooligans », « zoulous » et autres « Indiens métropolitains », qui recréent spontanément les rites de passage, les codes sociaux, les signes de reconnaissance et les langages spécifiques que la société globale a fait disparaître.

Curieusement, cette résurgence de la forme communautaire fait aujourd’hui l’objet d’une condamnation sommaire, aussi unanime que révélatrice. La droite (qui s’imagine toujours que lorsque l’on parle de « communautarisme », c’est pour évoquer le problème de l’immigration), a tendance à ne l’interpréter qu’en termes de « démantèlement de l’unité nationale », la gauche y voit un risque de « démobilisation » et d’oubli des principes « républicains », toutes critiques exprimant en fait la même nostalgie jacobine d’une modernité organisée autour d’une vérité unique, d’une discipline uniformisatrice, d’un espace politique abstraitement homogène. « Il est certain, écrit Maffesoli, que la reviviscence de l’idée de communauté peut être aisément stigmatisée : populisme, intégrisme, obscurantisme, fanatisme… Mais ces incantations ne changeront rien à l’affaire. Car sans nier que ces qualificatifs recouvrent une partie de la réalité qu’ils désignent, ils ne permettent pas de voir qu’il est aussi question de la communauté, c’est-à-dire d’un au-delà des impératifs utilitaires qui ont tant marqué la modernité »[40].

Plutôt que de s’émouvoir de la floraison de « tribus » qui sont peut-être autant de « laboratoires » où s’élabore une socialité nouvelle, on ferait mieux d’y voir ce qui revient avec la force du refoulé. « Le problème refoulé, écrit Pietro Barcellona, est le problème des origines, de la tradition, des liens communautaires dont nous provenons »[41]. Cette explosion désordonnée n’est en effet jamais que la conséquence, et comme la compensation, normale ou pathologique, de cette logique séculaire de l’homogénéisation abstraite qui a désagrégé le tissu social. Certes, on voit bien ce qu’il y a d’ambigu dans cette évolution. D’un côté, un nouveau visage de l’éphémère, et parfois même de l’absence de forme, au profit de de l’attraction sociale dans ce qu’elle a de plus passionnel. De l’autre, un retour à des formes dionysiaques d’existence, un choix en faveur de tout ce qui est organique contre tout ce qui est mécanique et figé, un retour à la diversité des particularismes et des singularités, au vitalisme baroque, à l’exubérance foisonnante, à la proximité par rapport à la nature, aux prérogatives de l’imaginaire et à la culture du sentiment, par opposition à l’universalisme abstrait et aux grandes catégories uniformisatrices produites par les systèmes rationalistes normalisateurs.

Maffesoli parle de « tribalisation du monde ». D’autres auteurs ont évoqué une « reféodalisation » de la société ou encore l’avènement d’un « nouveau Moyen Age ». C’est sans doute aussi de cela qu’il s’agit, et de ce point de vue la renaissance de communautés soucieuses de visbilité publique participe incontestablement d’une postmodernité caractérisée par la réapparition d’éléments « archaïques » ou traditionnels dans un contexte de technologies de pointe et d’échanges à longue portée.

Il semblerait donc que nous vivions à la fois l’apogée de l’individualisme et sa fin. Si l’on admet que la solidarité ne peut plus reposer aujourd’hui sur une base contractuelle — qu’il n’y a pas de sens à la fonder sur un contrat social primitif supposant une égalité originaire des volontés —, si l’on admet que le lien social ne peut faire retour que pour autant que soit à nouveau perçu un sens collectif de l’existence, alors la renaissance des communautés est effectivement un signe qui doit retenir notre attention. Elle peut être une façon de parvenir à la reconnaissance réciproque en même temps qu’à la pensée de la différence, sur la base d’un terrain

commun, par-delà l'abstraction réductrice de l'universalisme jurique et de l'économie monétaire.

Il serait alors nécessaire, comme l'écrit Pietro Barcellona, de repenser l'idée de communauté, « non comme cage répressive et autoritaire, mais comme libre choix fondé sur la conscience que la vraie reconnaissance de la différence et des particularités ne se donne que dans la réciprocité de relations non monétaires »[42]. On entrerait ainsi dans une société fondée, non plus sur un individualisme atomisant, mais sur des groupes d'autant plus légitimement désireux d'exister sur la base de leur différence propre qu'ils seraient en même temps capables de reconnaître celle des autres. Ce que Benjamin Constant appelait la « liberté des Anciens » était précisément une liberté fondée sur la participation au destin collectif et à la sauvegarde du bien commun. C'est peut-être parce qu'il définit la forme qui permet le mieux cette participation que l'idéal communautaire pourrait bien se révéler, dans les décennies qui viennent, le lieu de la plus grande liberté.

A. B.

1. *Le Monde*, 2-3 avril 1995, p. 11.

2. *L'économie barbare*, Frison-Roche, 1994, p. 16.

3. Enquête Sofres, cf. *Le Monde*, 22 décembre 1994.

4. *Nietzsche*, Gallimard, 1971, vol. 2, p. 8.

5. *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Hatier, 1995, p. 6.

6. *Le retour du lien social*, Climats, Castelnau le Lez 1993, p. 21.

7. Ibid.

8. *De la démocratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, 1981, vol. 2, p. 127.

9. « Un marchand, écrit Smith, n'est nécessairement citoyen d'aucun pays en particulier. Il lui est, en grande partie, indifférent en quel lieu il tienne son commerce, et il ne faut que le plus léger dégoût pour qu'il se décide à emporter son capital d'un pays dans un autre, et avec lui toute l'industrie que ce capital mettait en activité » (*Richesse des nations*, vol. 1, livre III, chap. V).

10. *Une société en quête de sens*, Odile Jacob, 1995, p. 72.

11. Op. cit., p. 158.

12. *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Seuil, 1989, p. 124.

13. « Tocqueville, l'Amérique et nous », in *Libre*, 1980, p. 106.

14. Ibid.

15. Op. cit., p. 108 (traduction modifiée par nous).

16. *Tocqueville et la démocratie. Egalité et liberté*, Hatier, 1995, p. 30.

17. Pietro Barcellona, op. cit., p. 157. « C'est parce qu'il est identitaire, écrivent de leur côté Pierre Rosanvallon et P. Viveret, que l'esprit égalitaire peut mener au totalitarisme. Le totalitarisme est en quelque sorte l'"effet" de l'individualisme égalitaire dans une société centralisée et globalisante » (*Pour une nouvelle culture politique*, Seuil, 1977, p. 107).

18. Sur « l'indifférence du système libéral à l'égard des hommes qui le peuplent », cf. Jean-Christophe Rufin, *La dictature libérale*, Jean-Claude Lattès, 1994, pp. 300-303.

19. Op. cit., vol. 2, pp. 360 et 385.

20. Op. cit., p. 46.

21. Cf. Etienne Schweisguth, « La montée des valeurs individualistes », in *Futuribles*, juillet-août 1995, qui précise que toutes les enquêtes dont on dispose « confirment l'hypothèse du renouvellement des générations et ne présentent aucun élément allant dans le sens d'un déclin de l'individualisme au cours du cycle de vie » (p. 138).

22. Cf. Mancur Olson, *Logique de l'action collective*, PUF, 1978.

23. « L'exemple des automobilistes coincés dans un embouteillage à un carrefour, écrit Etienne Schweisguth, constitue l'une de ces situations où s'applique la logique du dilemme du prisonnier. Chaque automobiliste sait que si tous adoptaient un comportement conforme au bien commun, le résultat serait avantageux pour chacun individuellement. Mais chacun anticipe que les autres choisiront une stratégie purement individuelle plutôt qu'une stratégie collective nécessitant la confiance réciproque. Chaque automobiliste sait en effet que si tous les autres s'abstenaient d'avancer et laissaient le carrefour se dégager, la circulation pourrait ensuite reprendre normalement. Mais chacun sait aussi que s'il s'abstient d'avancer, un autre lui passera devant, et qu'il aura ainsi perdu sa place sans aucun bénéfice pour la collectivité. Il fait donc comme tout le monde, il avance dès qu'un espace se libère, se maudissant de devoir adopter un comportement aussi peu rationnel du point de vue collectif, mais préférant bloquer les autres plutôt que d'être bloqué lui-même, ce qui est rationnel de son point de vue individuel » (« Les citoyens et le bien commun », in *Futuribles*, juillet-août 1995, p. 163).

24. Tony Anatrella, art. cit.

25. Le psychiatre Xavier Pommereau souligne que la plupart des parents « aiment leurs adolescents, mais ne peuvent supporter d'incarner la loi et de donner des règles et des limites contre lesquelles leurs enfants vont nécessairement se rebiffer, chose normale et structurante. La vie et la pensée sont conflictuelles. Une famille qui ne s'autorise pas aux conflits est une famille malade » (« Sans pères et sans repères », in *Le Nouvel Observateur*, 2 novembre 1995, p. 30).

26. Op. cit., pp. 37-38.

27. Pietro Barcellona, op. cit., p. 38.

28. Op. cit., p. 75.

29. Ibid.

30. Ibid., p. 82.

31. Cf. Christian de Boissieu, « Le destin de la bulle financière », in *Futuribles*, novembre 1994, pp. 5-19.

32. Op. cit., pp. 144-145.

33. Touraine écrit à ce propos qu'« il est plus difficile d'entrer ou de rentrer dans une société

libérale que dans une société fortement hiérarchisée » (*Citoyenneté et urbanité*, Esprit, 1991, p. 171).

34. *Face à l'exclusion. Le modèle français*, Esprit, 1991, p. 9.

35. « La fin de la société salariale », in *Le Banquet*, 1er trim. 1995, p. 194. Cf. aussi Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, 1995.

36. Un autre aspect paradoxal de l'exclusion tient au fait que les « nouveaux pauvres » sont exclus de la société sans être entièrement exclus du marché. Certes, leurs moyens d'y accéder sont limités, puisqu'ils sont des consommateurs sans ressources, des débiteurs insolvables ou des vendeurs de force de travail qui ne trouvent pas d'acheteurs. Mais en même temps, on ne peut que constater que, même pour eux, il n'y a pas de mode de vie possible en dehors du marché. « Personne ne peut être exclu du marché, écrit Etienne Balibar, tout simplement parce que personne ne peut en sortir, parce que le marché est une forme ou une "formation sociale" qui ne comporte pas d'extérieur. Autrement dit, quand on expulse quelqu'un du marché, c'est qu'en réalité, fonctionnellement ou non, on le maintient sur ses marges, et ses marges sont toujours encore son intérieur » (*Les frontières de la démocratie*, Découverte, 1992, p. 201).

37. Cf. Pierre Rosanvallon, *La nouvelle question sociale*, Seuil, 1995 ; *La crise de l'État-Providence*, Seuil, 1981.

38. *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Grasset, 1992, p. 165. Cf. aussi Michel Maffesoli, *Le temps des tribus*, Méridiens-Klincksieck, 1988 ; *La contemplation du monde. Figures du style communautaire*, Grasset, 1993.

39. « La grande marche royale du Progrès vers l'Unité, ou l'unification, écrit Maffesoli, n'est pas un processus inéluctable. Et régulièrement, on peut observer des éclatements que, pour la commodité du terme, on peut appeler polythéistes » (*La transfiguration du politique*, op. cit., p. 66).

40. Ibid., p. 187. Charles Taylor souligne de son côté que « l'intégrisme est un geste de rupture, face à une reconnaissance qui ne s'est pas faite » (*Le Monde*, 14-15 mai 1995, p. 12).

41. Op. cit., p. 21.

42. Ibid., p. 161.